

**HERMENÊUTICA E FILOSOFIA POLÍTICA:
PARA UMA NOVA INTERPRETAÇÃO DOS TEXTOS
DE DOCTRINA POLÍTICA EM PORTUGAL
NA IDADE MÉDIA (SÉC. XIII-XV)**

FRANCISCO DA GAMA CAEIRO

O leitor culto poderá reconhecer e lamentar, com razão, que não dispõe ainda de uma história das Ideias políticas em Portugal, ao passo que facilmente encontra essa informação referida a muitos outros países, como por exemplo, no caso da língua portuguesa, a concernente ao Brasil. Essa característica ausência de interesse dos portugueses pelo seu património de Ideias pode agora justificar, perante a inexistência de um estudo de conjunto, as reflexões seguintes, atinentes aos modos e às áreas de aproveitamento dos textos que traduziram o pensamento político medieval português.

Importa para tanto desenvolver, ao menos no caso concreto do período medieval, um esforço preliminar que incida, não tanto no que tange ao domínio específico da Filosofia Política *stricto sensu*, como género teórico e didáctico de conhecimento, mas sobretudo ao modo como esta se exerceu, as questões novas com que ela se defrontou e sobre as quais os pensadores da época tomaram posição, positiva ou negativa, seja com intento de esclarecer e fundamentar teoreticamente problemas vitais para o Homem e a sociedade da época, entre os quais se inserem as relações de Poder, seja debatendo estas, ou recusando-se a tal confronto.

Quanto ao acervo de textos disponíveis, um rápido relance sobre os estudos e reportórios bibliográficos existentes podia levar à persuasão — a avaliar pela escassa parcela que à filosofia política são consagrados, comparado à da demais produção literária — à persuasão, dizíamos, de que o estilo e concepções de vida da comunidade portuguesa denotavam reduzida preocupação pela actividade especulativa centrada sobre os grandes temas filosóficos concernentes à *Polis* e às relações de Poder.

Uma apreciação dessas, desprovida do seu contexto crítico e

desligada de quaisquer outras considerações, passa à margem do essencial, sem dele se aperceber, e, muito menos, o captar.

Em primeiro lugar, de que espécie de obras, de que filosofia, de que teoria política importa tratar aqui? Apenas de obras meramente técnico-expositivas de filosofia política, num sentido estrito, e restritivo do termo, seja de fundamentação abstracta e finalidade escolástica, seja de apologia de uma interpretação determinada sobre a origem, âmbito e exercício de Poder?

Bem ao contrário, para o nosso escopo, que tentaremos justificar seguidamente, importa alargar o estudo a outros domínios onde palpitem as preocupações mais fundas sobre o homem e seu modo de conceber a Ordem e de usar e hierarquizar o poder e a autoridade, quer em relação aos outros homens, quer a Deus, quer, enfim, à complexa rede de ligações que estabelece com o mundo natural e a sociedade humana, traduzidas em termos de uma reflexão teórica. Se renunciássemos a investigar este domínio assim concebido, por ele se não reduzir ao padrão técnico dos textos de filosofia teórica, eliminávamos de uma vez, no caso do pensamento político português da Idade Média, o que essa realidade contém de mais rico e significativo.

A hermenêutica contemporânea, ao considerar em novos moldes a presença da historicidade na interpretação do texto literário, veio alargar o âmbito de inquirição e criar uma perspectiva diferente.

A tarefa do historiador não poderá já ser entendida, tal como se propunha no Romantismo, como mero objectivo ideal de reconstrução histórica, ou seja a aspiração, erigida em mito, de conhecer o passado exclusivamente nos seus próprios termos, sem referência aos pressupostos que toda a interpretação envolve. Esta nova atitude hermenêutica não intenta suprimir a distância histórica, mas, pelo contrário, pretende lançar sobre ela uma ponte entre o nosso horizonte presente de expectativas — isto é, entre o mundo actual de autocompreensão — e o evento passado que inquire.

A compreensão não se apresenta assim como um conhecimento histórico fora do tempo, mas ela insere-se precisamente num tempo e num espaço próprios, algo que se situa na história.

A reformulação da história do pensamento medieval deverá assim atender aos pressupostos metodológicos e filosóficos colocados por uma instância hermenêutica actual, com o devido enquadramento teórico, próprio das ciências do espírito, no sentido que vem sendo desenvolvido

por um esforço continuado de reflexão, desde Schleiermacher, prosseguido depois por Dilthey e Heidegger e culminando em Ricoeur e Gadamer.

A questão hermenêutica cinge-se fundamentalmente aos termos em que Emerich Coreth a formulou, expressa neste feixe de perguntas: Que significa afinal “*compreender*”? Como é possível uma compreensão histórica, uma vez que cada um tem seu horizonte de compreensão, histórica e linguisticamente concreto, que antes lhe foi dado e ao qual se acha preso, condicionando uma determinada “*précompreensão*” do objecto? Existe algo assim como um encontro ou fusão de vários horizontes históricos da “*compreensão*?”⁽¹⁾ Estas perguntas sugerem que as questões concernentes à interpretação histórica das ciências do espírito remetem para outro plano de desenvolvimento, que é de natureza filosófica, respeitante à compreensão em sua estrutura, em suas condições e limites.

Esta consideração hermenêutica suscita, como aplicação dela decorrente — lembraria aqui as inflexões abertas, mais recentemente, por Paul Ricoeur em *Histoire et Vérité* e *Temps et Récits*, um campo de pesquisa inesperadamente alargado a uma extensa gama de textos, de intenção aparentemente alheia, ou pelo menos distante, dos objectivos clássicos de uma inquirição filosófico-política.

Como observa Paul Ricoeur, o problema hermenêutico foi suscitado no quadro de uma disciplina que pretende *compreender um texto* e de o compreender a partir da sua *intenção*, ou seja, sobre o fundamento do que ele intenta dizer⁽²⁾.

De algum modo a interpretação, quer seja literária, jurídica ou teológica, fala para o presente, está relacionada com o presente, com o nosso horizonte de expectativas, com um mundo específico de auto-compreensão.

Como advertiu H.-G. Gadamer, não existe pensamento sem a distância que se manifesta em toda a atitude de questionamento. E não existe questão, sem a consciência de que para toda a questão existem várias respostas possíveis.

Neste sentido também, embora de um modo complementar, interessa à nossa pesquisa atender à diversa tipologia das fontes textuais, que vem abrir perspectivas diferentes para a utilização de um vasto campo

(1) E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik*, Freiburg, 1969, pp. 9-10.

(2) Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, p. 7

documental e de criação literária, como crónicas e sermonários, até hoje insuficientemente aproveitado no domínio das ideias políticas medievais. Para se apreciar o alcance da pesquisa neste campo, bastaria aludir a uma nova senda de trabalho científico que nasceu no “Instituto de Estudos Medievais” de Lovaina, sob a direcção do prof. L. Génicot, depois prosseguida por uma equipa de investigadores em torno da *tipologia* das fontes da Idade Média ocidental. A orientação metodológica que este grupo de investigadores vem desenvolvendo, suscitada pela notória diversidade de fontes textuais da Idade Média, visa, essencialmente, determinar qual a natureza de cada género de fontes (*Gattungsgeschichte*) e estabelecer, para cada um destes, as regras específicas de crítica que lhe sejam aplicáveis. A tipologia concede assim tratamento de primazia ao *género*, sem no entanto atribuir excessiva atenção ao documento individualizado. A tipologia pretende apreender as regras especiais de crítica histórica, que permitam abordar as fontes de um modo correcto, com vista a reconstituir o passado, sob as suas diferentes formas — desde as instituições, os acontecimentos, as estruturas sociais, as mentalidades, as ideias, a actividade desinteressada. Têm aparecido assim, à luz desta perspectiva metodológica, valiosos estudos sobre os homiliários medievais, nomeadamente sobre os seus elementos constituintes, tais como os *exempla*⁽³⁾. A tarefa do historiador das ideias políticas não se confunde com a de pesquisa da tipologia de fontes, mas os resultados desta estimulam e podem contribuir, sem dúvida, para uma mais ajustada compreensão da amplitude do domínio em que o pensamento medieval se insere. A esta luz, homiliários, crónicas e outras fontes narrativas poderão ser abrangidas, em uma nova inquirição, no campo historiográfico das ideias políticas medievais.

No feixe de exemplos com que pretendemos ilustrar este entendimento hermenêutico, avulta, pela marcante diferença formal que o separa de uma exposição de teoria política, um texto de doutrinação homiliética da primeira metade do século XIII, os *Sermones* de Santo António de Lisboa. Não repetiremos agora o que em outros diversos ensejos referimos sobre a significação e destino da sua obra escrita. Salta à vista, porém, desde as primeiras linhas do prólogo dos *Sermones Dominicales*, que a natureza deste texto não visa uma teorização política,

(3) Cl. Bremond-J. Le Goff - J.-Cl. Schmitt, *L'Exemplum*, Turnhout, 1982.

antes foi composto “para honra de Deus (...), edificação das almas e consolação tanto do leitor como do ouvinte” e, para lá de um feixe de questões ainda em debate sobre a finalidade destes esquemas de sermões, vê-se que o Autor visou, com a redacção da obra, fins essencialmente religiosos e morais (o louvor de Deus, a edificação das almas e a remissão dos pecados próprios); e que o fim humano e imediato, útil e bem saliente, foi o de colocar nas mãos dos seus Irmãos, membros da mesma corporação religiosa, um elemento de trabalho apostólico, um guia para os que se entregassem à pregação — em síntese, um tratado teórico e prático de doutrinação bíblica e de exegese.

Para na obra antoniana se compreender o suporte teórico em que assentam as relações do poder político, importa esclarecer este ponto prévio e essencial: os grandes princípios doutrinários do Autor que fundamentam uma visão teórica do Poder.

Construção exegética e princípios hermenêuticos da obra do Santo integram-se na vasta arquitectónica antoniana, cujo alicerce é a teoria criacionista, que abrange o criador e a criatura, e, no seu desdobramento, Deus, o Mundo, o Homem e a Alma. Na perspectiva do Santo, e dentro duma linhagem bem augustiniana, o tema da alma será o elo que estabelece a ligação entre os grandes fundamentos teóricos antes aludidos e o tema central do conhecimento, desenvolvido no seu tríplice aspecto sensitivo, racional e místico.

Ora esta esquematização, que em outros escritos desenvolvemos com maior demora, permite surpreender a coerência interna da doutrina antoniana, em que uma concepção do Poder se insere. Os filões augustinianos, que alimentam uma parcela importante do mundo da filosofia medieval, vão modelar com uma feição especial o seu pensamento, como que o centrando em dois polos, em Deus e no Homem, e conferindo-lhe as notas peculiares do humanismo religioso e do moralismo místico.

O *opus* antoniano estabelece assim um universo hierarquizado, em que se funda a realidade constitutiva do conhecer a partir de uma metafísica da Criação, onde os vínculos do Homem, entendido como sujeito do ético, estabelecidos quer com os outros homens, quer com a própria natureza, surgem radicalmente subsumidos à sua relação com Deus. Deriva assim de um plano fundante da realidade divina e transcendente ao Mundo, o estatuto que define ou determina a relação do Poder, em termos, quasi sempre de contraposição dialéctica, quando não de ruptura e de

incompatibilidade, entre as *Duas Cidades*: no que toca à *polis* — e assim o ordenamento jurídico e político da *Jerusalém Terrestre* — e no que respeita às coisas de Deus, à *Jerusalém Celeste*.

Essa dicotomia entre as duas ordens — mundana e divina —, fica bem patente no sermão do 9º Domingo depois de Pentecostes, quando o Santo exclama: “Ó quão miserável é quem se preocupa com a lei pela qual são julgadas as coisas temporais, e não atende à lei pela qual ele mesmo será julgado!”⁽⁴⁾

Como precucientemente observa Martim de Albuquerque, no estudo que em 1981 dedicou a “Santo António, o Direito e o Poder”, “o direito e a justiça que Santo António tão duramente increpa são o direito e a justiça que se afastam do Direito divino, do Direito natural e da Justiça de Deus”⁽⁵⁾. Enfim, a ordem do Evangelho e do Amor-caridade, em oposição à ciência mundana e lucrativa, ao direito humano que surge identificado com o direito justinianeu.

O estatuto do Poder aparece ligado, com frequência, aos jogos da prepotência, à riqueza dos bens temporais, aos subornadores da Justiça, e o antídoto é representado pela pobreza, fonte primacial da libertação espiritual. Existem passos dispersos que, na sua conveniente articulação, permitem reconstituir uma concepção fortemente espiritualizada do Poder e da riqueza, de vezo social, quando diz, na sua expressão prenhe de simbologia bíblica: “Da palavra da vida e da água da *salutar sabedoria* têm hoje sede os pobres, os simples, os idiotas, os rurais e as velhinhas. Mas os cidadãos de Babilónia, que se inebriam com o cálice de oiro da grande meretriz, os sábios e os conselheiros de Faraó, (...) acreditei-me, esses não são evangelizados, mas só os pobres. (...) Se (o teu próximo) é surdo pela avareza, propõe-lhe o exemplo da pobreza do Senhor” (*S*, II, 457,458).

Por isso, o nosso Autor exalta o modelo eclesial a que aspira: “Portanto, ó Igreja pobrezinha, batida por tempestade, sem consolação alguma, descarrega sobre o Senhor os teus cuidados, porque ele te sustentará. *E tu serás criada ao peito dos reis*, diz Isaías. Os reis são os Apóstolos; os dois peitos são a doutrina de Cristo e a graça do Espírito

⁽⁴⁾ Santo António de Lisboa, *Obras Completas. Sermões Dominicais e Festivos*, (Introd., tradução e notas de H. Pinto Rema), 2 vols. (Porto, ed. Lello, 1987): vol. I, p. 780. Adiante citaremos: *S*, com o número do vol. (I,II) e página.

⁽⁵⁾ Martim de Albuquerque, “Santo António, o Direito e o Poder” *Itinerarium*, 27 (1981), p. 311.

Santo, de que foram aleitados os Apóstolos” (S, I, 781). Por partir dessa concepção de Igreja pobre, critica os religiosos e eclesiásticos que se envolvem nos jogos do Poder, no mundo do Direito, nos negócios mundanos: “Hoje não se fazem feiras, não se celebram reuniões seculares ou eclesiásticas em que não encontres monges e religiosos. Compram e voltam a vender, edificam e destroem, e mudam as coisas quadradas em redondas. Em causas judiciais, provocam partidos, litigam diante de juízes, contratam decretistas e legistas, convocam testemunhas, prontos a jurar com elas a favor de assunto transitório, frívolo e vão. (...) Que direi ainda dos clérigos e dos prelados da Igreja? Se algum bispo ou prelado da Igreja proceder contra uma decretal de Alexandre ou de Inocêncio ou de outro Papa, é imediatamente acusado, convocado, convencido, deposto. Se, porém, cometer algum pecado mortal contra o Evangelho de Jesus Cristo, o que principalmente está obrigado a guardar, não há ninguém que o acuse, ninguém que o corrija. *Todos amam as suas coisas e não as de Jesus Cristo*” (S, I, 143,145).

O Prof. Martim de Albuquerque, no seu citado estudo, esclareceu, com precisões técnicas, as várias categorias histórico-jurídicas que Santo António utilizou, nas divisões do Direito, e na distinção entre *legistas* (os cultores do direito romano), os *decretistas* (que glosavam o *Decretum* de Graciano) e os *decretalistas* (escritores sobre as decretais)⁽⁶⁾. Não voltaremos a elas. Mas o passo que citámos, de pendor virulento, para além de revelar o choque entre uma espiritualidade de feição marcadamente monástica do Autor e a nascente mentalidade mercantilista da sociedade urbana do séc. XIII, a que não ficavam alheias as próprias corporações religiosas, — denuncia também a subordinação da Teologia ao Direito, reagindo contra a prevalência dos aspectos jurídicos numa Igreja excessivamente institucionalizada que ele pretendia purificada e pobre, evangélica, portadora da imagem viva de Cristo.

O homem, para alcançar a plenitude da liberdade, tem de renunciar às servidões: “a solicitude das riquezas torna-o escravo”, “esta submissão servil manifesta-se mais abertamente quando o que se possui com amor se perde com dor”, pois — este, o último fundamento antropológico — “não há verdadeira liberdade senão na pobreza voluntária” (S, II, 508, 509).

⁽⁶⁾ M. de Albuquerque, “Santo António, o Direito e o Poder” cit., p. 313-317.

A figura ideal do rei é apresentada como a do homem bom e justo: “São duas as virtudes próprias dum rei: a justiça e a piedade. (S, I, 263). Esta ordem de justiça, em vários textos antonianos, surge como fundamento do Poder. Sem agora alongar a exposição, importa comentar ainda um passo sobre a justiça, que se pode considerar característico da exegese antoniana. O nosso Autor recorre a definições anteriores de justiça, para a seguir, sobre elas, expender outras considerações, que desenvolve depois, em um plano ético: “A justiça é dar a cada um o que lhe pertence, depois de feito um juízo recto. Justiça é como que o estado do direito [“sic dicta quasi juris status”]. Justiça é hábito do ânimo de, guardado o bem comum, atribuir a cada um aquilo que merece. As partes da justiça são temer a Deus, venerar a religião, a piedade, a humanidade, o amor do equitativo e do bom, o ódio do mal, o empenho de prestar um favor” (S, I, 426). Até aqui, valeu-se das conhecidas definições de Justiça, de Isidoro e de Agostinho, mas sobre elas irá, de um modo pessoal, acrescentar um comentário de feição moralizante, fruto das reflexões sobre a oposição das categorias do mundo e da justiça, e suas consequências: “O mundo não possui esta justiça, porque não teme a Deus, desonra a religião, odeia o bem, é ingrato para Deus. O mundo é convencido quanto à justiça, que não praticou, porque não se puniu, segundo a justiça, pelos pecados cometidos. O mundo é convencido quanto à justiça, não quanto à sua, mas à dos crentes” (S, I, 426). Não poderemos prosseguir com a visão antoniana do mundo, nem com as seguintes considerações, plenas do conhecimento de uma realidade concreta, sobre o juíz e a organização do julgamento (S, I, 427). Supomos porém ter chamado a atenção, pelos poucos textos aduzidos, para as várias possíveis leituras de um homiliário.

Como exemplo de narrativa hagiográfica, tomemos um texto dos alvares da nacionalidade, que Santo António poderá decerto ter conhecido, pois se prende à fundação do mosteiro dos Cónegos Regrantas de Sto. Agostinho de Santa Cruz em Coimbra, onde ele largamente permanecera e aprofundara a sua cultura intelectual e religiosa, a par da sua formação espiritual: a *Vita beatissimi domni theotonii*. O autor, um discípulo anónimo de D. Teotónio, que viveu no século XII, deixou uma fonte preciosa sobre o primeiro prior de Santa Cruz, redigida pouco tempo após a sua morte, como panegírico da vida do mais antigo Santo português, um memorial com intentos apologéticos de edificação e de formação moral.

Encontra-se consagrado desde os primórdios da nossa historiografia medieval, a começar pela citada *Vida de São Teotónio* e continuando pelas

Crônicas Breves oriundas do *scriptorium* de Santa Cruz, até aos memorialistas de Alcobaça, com a *Monarchia Lusitana* — o asserto que relaciona a figura histórica de São Bernardo com a origem da nação portuguesa. Recentemente, em nosso estudo “S. Bernardo e os primórdios de Santa Cruz de Coimbra”, tentámos interpretar as relações, tais como surgem nesta legenda hagiográfica, entre o Rei D. Afonso Henriques, o prior do mosteiro coimbrão, e o Abade de Cister S. Bernardo, que em jeito simbólico oferece a Teotónio o báculo. A nota impressionante é que na *Vita Theotonii* se insinua uma doutrina ético-política quanto às relações (e ao primado) do poder espiritual sobre o poder temporal, como se de uma pequena suma de governar se tratasse, em que São Teotónio aconselha o nosso primeiro rei. Sirva de exemplo, entre outros textos, no tocante a uma concepção filosófico-política subjacente, este passo do cap. 26: “com paternal affecto frequentemente o *censurava* e *advertia* de que tivesse temor. Àquele *através de quem os reis reinam e em cujo poder estão todos os direitos dos reinos ou dos demais poderes e de que observasse os seus mandamentos*, porque *para isso existia todo o homem*, a que administrasse o reino que *lhe estava confiado segundo a justiça*, a que conservasse a justiça inviolada; que o juiz secular não pusesse a mão numa pessoa eclesiástica, nem tomasse à sua conta examinar questões eclesiásticas; nem permitisse violar os lugares sagrados ou tentasse desordenadamente fazer violência a quem se refugiasse junto deles, ainda que fossem réus, e por seus crimes condenados; que nunca condenasse ninguém injustamente; mas que *um rei convinha que mantivesse justiça, verdade, fé, boas obras e reverência pelos lugares sagrados*; de outro modo, dizia, em nada diferia de um príncipe de ladrões”⁽⁷⁾.

Notável como foi o influxo exercido pela doutrina do poder temporal subordinado ao poder espiritual, defendida pelo Abade de Claraval, nas relações entre os diferentes reinos e comunidades do séc. XII, teria todo o interesse desenvolver um estudo detido, tanto dos símbolos, metáforas, imagens, como da terminologia, da *Vida de São Teotónio*, no sentido de pesquisar uma eventual inspiração bernardina. Sirva de exemplo a exortação do Prior D. Teotónio ao Rei Afonso, quando o hagiógrafo narra: “...ameaçava-o (Teotónio), com a sua maneira de falar

⁽⁷⁾ *Vida de S. Teotónio* (ed. bilingue, pref., trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira), Coimbra, 1987, p. 35.

simples, de que teria de fazer angueira (: “angariam esse faciendam”). Como o rei perguntasse que angueira, ele dizia, por interpretação sua, que era o inferno (...)”⁽⁸⁾. Paulo Merêa estudou o vocábulo angueira, ou angaria (no sentido de ‘coacção’), palavra aliás rara que, em estudo recente do Prof. Geraldês Freire, se comprova estar relacionada com o léxico de São Bernardo, com abonação na epístola 258 deste mesmo autor⁽⁹⁾. O exame, aqui apenas ilustrado com um vocábulo, poderia, com vantagem, ser prosseguido.

Antes de terminar, desejaríamos enunciar ainda alguns tópicos, como meras propostas de trabalho, ou correspondendo a pesquisas já em curso, com vista a colocar em relevo o núcleo temático fundamental desta nossa comunicação, — ou seja, a possibilidade hermenêutica de submeter a uma nova leitura, textos desprovidos, aparentemente, de significação filosófico-política.

Sem já visar autores maiores dos séculos XIV-XV, que vulgarmente apenas se apreciam em aspectos histórico-literários, descurando esse rico tecido doutrinal e específico conteúdo das ideias filosóficas, no campo da ética e da política — lembremos as concepções de Sociedade e de Poder na *Virtuosa Benfeitoria* do Infante D. Pedro, ou no *Leal Conselheiro* d’el-Rei D. Duarte, — existe um elenco temático que se podia alargar — desde um cronista como Fernão Lopes, com suas concepções teóricas sobre o Rei, o Reino, o Povo, o Estado, a Justiça, até um autor de sermão de exéquias, e colaborador régio, o franciscano Frei João Verba, ou até um autor dramático como Gil Vicente. Conhecem-se hoje obras de prosadores monásticos anónimos, como o *Boosco Deleytoso* ou o *Orto do Esposo*, cujo exame, a essa referida luz hermenêutica, ainda não foi devidamente empreendido, não obstante o contributo precursor de valiosas análises, como as do sábio medievalista Pe. Mário Martins ou do professor espanhol Francisco Elias Tejada Spínola.

Avançando no propósito de ilustrar com outros exemplos que permitam alargar o domínio da pesquisa, seriam de incluir aqui as orações de obediência dos monarcas portugueses aos Sumos Pontífices, documentos da maior raridade que espelham iniciativas diplomáticas

⁽⁸⁾ *Vida cit.*, p. 35.

⁽⁹⁾ J. Geraldês Freire, “Problemas literários da ‘Vita Sancti Theotoni’” em *Santa Cruz de Coimbra, do Séc. XI ao Séc. XX. Estudos*, (Coimbra, 1984), p.115.

praticadas desde longe — (já em 1342 elas tiveram lugar, com ensejo da eleição de Clemente VI), sendo as mais antigas impressas em finais do século XV. O acervo desses preciosos textos foi recentemente estudado e novamente publicado pelo prof. Martim de Albuquerque, merecendo especial referência, para o nosso escopo, as orações obedienciais de Vasco Fernandes de Lucena a Inocêncio VIII (1485), bem como a de D. Fernando de Almeida, bispo eleito de Ceuta, a Alexandre VI (1493). Deve ainda juntar-se a estas a oração de D. Garcia de Meneses, bispo de Évora, ao papa Sisto IV (1481), a qual, não tendo propriamente a natureza de um discurso obediencial — pois não foi proferida na oportunidade do papa aceder ao sólio pontifício —, insere-se contudo na tipologia desse género literário⁽¹⁰⁾. Como judiciosamente ponderou Martim de Albuquerque, este acto formal, de evidente valor diplomático e político, pode ligar-se “ao reconhecimento da supremacia pontifícia, não só no campo espiritual, como no campo temporal. Ou seja, é possível encará-las como reflexo das teses hierocráticas, por vezes, mas impropriamente, denominadas teocráticas — das teses que sustentavam a supremacia temporal do papa sobre os outros governantes”⁽¹¹⁾.

Por último — procurando nesta breve amostra exemplificativa, evidenciar a extensão e variedade de tipologia das fontes — chamaria a atenção para um texto pouco conhecido, mas que a recente reedição facsimilada da Biblioteca Nacional (1990) acaba de ampliar a sua projecção: *Tratado Notavel de Hũa Prática que Hũ Lavrador teve com Hũ Rey de Persia que se chamava Arsano feyto per hũ persa per nome Codio Rufo*. Acrescenta porém o rosto do *Tratado Notavel* (com variantes do título noutras versões manuscritas, da BN., Fundo de Códices Alcobacenses, Alc. 297, ou do ANTT, col. Casa Fronteira, cod. M-VII-3, onde aparece designado *Tratado famosíssimo*) esta advertência intrigante: “o qual foi tresladado do greguo em latim, e reduzido do latim em portugues per frei Jeronimo monge d’Alcobaça que estando em Paris lhe veo ter a sua mão. E elle ho trouxe a el Rei dom Sancho de Portugal ao qual o prologo vai dirigido”. A questão complica-se mais ainda, porquanto se desconhece a génese, a datação ou quaisquer antecedentes deste *Tratado famosíssimo*, que chega aos nossos dias

⁽¹⁰⁾ *Orações de Obediência dos Reis de Portugal aos Sumos Pontífices*. Organização, introd. e notas bibliográficas por Martim de Albuquerque (10 vols.), Lisboa, 1988; vol. I: M. Albuquerque “Introdução”, p. 1.

⁽¹¹⁾ M. Albuquerque “Introdução” cit., p. 1.

através de um único exemplar impresso, aliás truncado, dado à estampa em 1560, na oficina de João de Barreira, e por duas cópias manuscritas, cuja recíproca dependência não está ainda perfeitamente determinada.

Não é possível deslindar agora o enigma bibliográfico de um tratado, em que o título sugere várias situações estratificadas: numa primeira fase, o momento em que um texto grego é traduzido para o latim — ; para depois — uma segunda fase, portanto — ser vertido ao português por um desconhecido “Fr. Hyeronimo da Ordem de S. Bernardo do Convento de Alcobaça” que de Paris o levou ao rei D. Sancho de Portugal (não se especifica se D. Sancho I, ou II) — para, finalmente, num terceiro momento, ser impresso em 1560 .

Na ausência de uma genealogia de fontes, a origem do texto poderia, em princípio, situar-se em qualquer momento, desde o século XIII (senão mesmo antes) até 1560, no reinado de D. Sebastião, quando saiu dos prelos da oficina de João de Barreira. A uma primeira leitura deste valioso como ignorado tratado de intervenção política, logo nos assalta a suspeita de se tratar de um disfarce literário para esconder uma intenção diferente, e acaso uma origem mais tardia do que aquela que o título inculca.

Sendo um texto de ficção literária, evidencia uma intenção didáctica, ao modo dos “regimentos de príncipes”, no mesmo passo que constitui exemplo significativo da “literatura de alvitres”, cuja existência se comprova em bibliotecas e arquivos portugueses. Sob o disfarce de diálogo entre o lavrador e o rei, expõe-se, não sem acentos de acerba crítica e de virulenta sátira, uma doutrina que, por sua finalidade útil, visaria directamente a ensinância do rei e os responsáveis pela administração do Reino. Tudo sugere tratar-se de um texto fictício quanto à autoria, data e localização da própria cena — como sucede nas utopias quanto ao local e ao tempo em que decorre a acção.

Estamos presumivelmente perante um texto originalmente redigido em português, e não de uma tradução — o estudo literário e linguístico mais aprofundado deste escrito o poderá, um dia, melhor esclarecer — e que deve situar-se de preferência no século XV, ou mesmo na centúria seguinte.

Importa assim considerar, em outro plano, a estrutura interna, a terminologia conceptual do texto, com vista a uma identificação mais rigorosa das ideias. A questão não é simples, muito embora, para ela contemos já com diferentes contributos: de Esteves Pereira (1921), que estudou, e também editou, este texto; de António Alberto Banha de

Andrade, que o comentou e o utilizou na *Antologia do pensamento português* (1966); de nós próprios (1967); e de Martim de Albuquerque em *A Consciência Nacional Portuguesa* (1974). Este último autor apontou porventura a mais segura directriz para uma futura identificação, ao analisar as diferentes acepções, neste *Tratado*, da palavra *Estado*, com o significado que modernamente se lhe atribui: “se em muitos casos é indubitável que foi usada no sentido de situação jurídica ou de domínio de um príncipe, uma vez pelo menos aparece com o significado institucional: “*sem muita justiça pouco seguro é o Estado*” — o que leva o mesmo estudioso a concluir: “*afigura-se-nos, contudo, que a obra é já do século XVI*”⁽¹²⁾.

Ao longo do *Tratado* surpreende-se, como tónica dominante, o primado do ético sobre o político, onde em suas páginas se reflecte uma preocupação por uma ordem de justiça, com a protecção dos fracos e explorados pelos funcionários (“*nós que com os nossos trabalhos as vidas dos ociosos sustentamos...*”), a reposição da legalidade perante os atropelos da Administração, a vívida consciência dos deveres a que o Rei é obrigado, como se afirma no prólogo: “(*...*) e se ho contrario usas, não cuides que o teu Estado, e descanso será seguro pois não usas do que tão obrigado és (*...*)”.

Expressões há que sugerem, não só a defesa da doutrina da legitimidade da soberania popular, como também a teoria da alienação do poder e até, porventura *avant la lettre*, um expresso anti-maquivelismo, nota comum do pensamento político peninsular.

Chegados a este ponto, é possível vislumbrar o que de mais relevante pretendemos comunicar.

Existe uma vasta tarefa a empreender, de natureza hermenêutica, sobre temas do pensamento político português, que em geral são negligenciados pelos historiadores e filósofos de profissão.

Concluindo, assim, por quanto já afirmámos, parece viável e urgente a revisão do domínio material das fontes literárias a abranger nesta pesquisa e, dela ainda decorrente, como directa consequência, há lugar também — e supomos estar em momento oportuno e sede própria, neste Congresso — para se decidir sobre os planos e programa de elaboração de uma futura história das ideias filosófico-políticas em Portugal.

⁽¹²⁾ Martim de Albuquerque, *A Consciência Nacional Portuguesa. Ensaio de História das Ideias Políticas*, I (Lisboa, 1974), pp. 200-202.